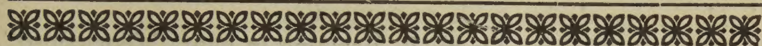
Gereformeerd Theologisch Tijdschrift.
Redactie-Adres: Prof. Dr T. HOEKSTRA te Kampen.
Aflevering 12. **April 1924.**



DR BRUININGS „VERZAMELDE STUDIËN".

door

Dr V. HEPP,

Hoogleeraar aan de V. U. te Amsterdam.

III.

Derde Bundel.

Voor den derden Bundel een geschikten ondertitel te vinden moet veel moeite hebben gekost. De meeste artikelen, welke hierin voorkomen, hadden zeer gepast een plaats kunnen vinden in de „Dogmahistorische Studiën" (Eerste Bundel) of in de „Wijsgeerige en Dogmatische Studiën" (Tweede Bundel).

Men overzie slechts de lijst van onderwerpen :

Uit de Geschiedenis van de Wijsgeerige Godsleer.
Kant en het Rationalisme.
Kant's Kennisleer en de Wijsgeerige Theologie.
Wetenschappelijke Metaphysica.
Vaste grond.
Godsdienst en Verlossingsbehoefte.
Het Nieuw-Hegelianisme en de Evangelieprediking.
De Toekomst onzer Theologie.
De Kentering in het Modernisme.
De Moderne Godsdienstprediking en de Theologie.

Misschien hadden de artikelen, waarin de schrijver zijn meening over de prediking kenbaar maakt, apart kunnen gehouden worden. Maar dan werd de verhouding met de beide vorige deelen weer onevenredig.

Wel schrijft Mej. Dr N. A. Bruining in haar „Voorwoord" op den laatsten Bundel: „Daaronder hebben ook die bestrijdingen van anderen een plaats gevonden, waaruit naar mijne meening de houding van mijn vader tegenover belangrijke verschijnselen en stroomingen het beste duidelijk wordt. Natuurlijk was het mij niet mogelijk daarbij telkens de repliek te plaatsen. Ik meende evenwel, dat dit geen reden mocht zijn om deze artikelen niet op te nemen, waar mijn vader veelal zulk een publicatie tot uitgangspunt heeft gekozen om zijne denkbeelden over een bepaald verschijnsel te ontvouwen. Niet om de bestrijding van anderen, maar om de uiteenzetting van des schrijvers eigen gedachten is het hier te doen."

Hierop afgaande, zou men wellicht den naam „Polemische Studiën" willen kiezen.

Maar dan vergeet men, dat Bruining bijna steeds, wanneer hij schreef, polemiseerde; dat polemiseeren zijn lust was.

Daarom vond men er op ze te betitelen als „Studiën van verschillenden aard".

Een nood-titel.

Toch zijn wij Mej. Dr Bruining erkentelijk, dat zij ons deze opstellen niet onthield.

Van onderscheiden zijden zal men — evenals wij — er belang in stellen.

Het eerste artikel is allermerkwaardigst om het warme pleidooi, dat Dr Bruining hier houdt voor de *Scholastiek*.

Indien men uit de vorige bundels hem niet reeds eenigermate had leeren kennen, zou men dit gewoonweg voor ongeloofelijk houden.

Een modernist en een scholastieke geleerde uit de Middeleeuwen, zijn het geen antipoden?

En dan beide arm in arm te zien loopen !

En als de laatste wordt aangevallen, de eerste als vurig advokaat te zien optreden !

Van een Gereformeerde uit onzen tijd zou niet mogelijk worden geacht, wat hier de modernist bestaat.

Niet, dat B r u i n i n g in de Scholastiek niets afkeurenswaardigs vindt.

Men gelieve hem hierover slechts te hooren.

„De arbeid dezer mannen is heden ten dage in protestantsche, bepaald in v r ij z i n n i g protestantsche, kringen weinig in eere. Dit is uit verschillende redenen verklaarbaar. Reeds terstond staat de vorm in den weg. Het eerste deel der *Summa theologiae* van T h o m a s — wel het scholastieke hoofdwerk op dit gebied, en dat zich overigens door eenvoud en klaarheid van dictie gunstig onderscheidt — is niet doorgaande aangename, boeiende lecutur. T h o m a s volgt in zijne behandeling onveranderlijk éénzelfde schema. Bij elk punt wordt eerst aan eene denkbeeldige tegenpartij het woord gegeven en worden diens argumenten in genummerde volgorde opgesomd. Dan wordt, in den vorm van een citaat uit de Schrift of uit een kerk-vader, daartegenover de eigen meening gesteld, die vervolgens wordt toegelicht en met redenen omkleed. Ten slotte worden de aangevoerde tegenargumenten punt voor punt weer opgenomen en ontzenuwd. Deze uniformiteit, gepaard aan de omstandigheid, dat T h o m a s met welhaast pijnlijke nauwgezetheid te werk gaat en geene enkele denkbare tegenwerping stilzwijgend voorbijgaat, ook zulke niet, waarvan het moeilijk is zich voor te stellen dat iemand daaraan wezenlijk gewicht zou hechten, maakt de lectuur vaak inderdaad afmattend. En dit te sterker, doordat de argumentatie, de geheele wijze van behandeling, ons in vele opzichten vreemd geworden is. Deze mannen bewegen zich in eene wereld van begrippen en denkvormen, waarin het ons moeite kost ons in te denken, zóó dat wij door die vreemde vormen heen de waarheden, er in uitgedrukt, verstaan.

Hieraan paren zich andere bezwaren ; van meer objectieve beteekenis. Ook de stof is ons voor een niet gering deel

vreemd geworden. Deze mannen philosopheeren vaak over quaesties, die wij geheel ontwend zijn te stellen. Sterker dan bij ons werkt bij de middeneeuwsche denkers ook op het gebied der godsdienstige metaphysica de zuiver theoretische wetensdrang, de drang om zich te verdiepen in vraagstukken, ook zonder dat deze voor het godsdienstig gemoedsleven aanwijsbare beteekenis hebben. En tegelijk is in hunne schatting de mogelijkheid van kennis op dit gebied veel grooter dan in de onze. Dit niet enkel, omdat zij in de Openbaring eene bron van zoodanige kennis hebben, die voor ons geene kenbron meer is. Maar ook, omdat zij, sterker dan wij, vertrouwen op de macht der menschelijke rede om langs dialektischen weg van zekere primaire waarheden uit tot inzicht in de bovenzinnelijke dingen op te klimmen." (blz. 11, 12.)

Maar in hoeveel hij zich met de Scholastiek niet vereenigen kan, toch wettigt een en ander geenszins „de volstrekte minachting, waarin de scholastieke studiën op het gebied der godsleer bij het gros der vrijzinnig-protestantsche theologen van onzen tijd staat" (blz. 12). Ook rekent hij den term „dienstbare wijsbegeerte", waarmee men in zijn kring de scholastieke filosofie bestempelt, tot de groote woorden" (blz. 13).

Juister dan dit oordeel acht hij dat der „oud-protestantsche, inzonderheid der Gereformeerde theologen". En dan krijgt Voetius, die onder ons dikwijls voor zoo taai versleten wordt, van hem, den modernist, een pluimpje. „Voetius heeft tegen hetgeen de Scholastieken ons hebben nagelaten tal van bezwaren. Hunne terminologie vindt hij vaak duister en barbaarsch; hunne bewijsvoering gebrekkig en methodisch valsch. Hunne leer is in zijn oog, dit spreekt vanzelf, op tal van punten absoluut verwerpelijk. Maar daarnaast erkent hij in hun arbeid veel verdienstelijks. „In dogmatibus, quae theologiae naturalis non excedunt" — en hiertoe behoort ook volgens hem het fundamenteele deel der godsleer — zijn zij, geeft hij toe, „admodum felices" geweest. Hier

hebben zij, oordeelt hij, met groote scherpzinnigheid onderzoekingen van blijvende waarde ingesteld" (blz. 14).

Dit is voor hem de groote verdienste van de Scholastiek in betrekking tot de leer van God, dat zij tegenover alle richtingen, welke onder de nawerking van het Neo-platonisme staan, de *persoonlijkheid* Gods heeft gehandhaafd, d. w. z. God „als zelfbewust, vrijwillend Wezen" (bl. 15). Op grond hiervan leerde Thomas, dat het eigenlijke wonder was „een onmiddellijke werking Gods, buiten alle causae secundae om". (blz. 18.)

Bruining acht dat nog altijd van hoog belang en betreurt het, dat het protestantisme van het eind der 17de eeuw zich van de Scholastiek heeft afgewend. „Gevolg daarvan is geweest, dat zij, dat bepaald de vrijzinnige strooming in haar midden, bij toeneming onder den invloed geraakte van eigenaardig weer naar het Neo-platonisme terugbuigende philosophie. Sterk is dit, althans ten onzent, in de 19de eeuw het geval geweest. Scherp komt dat uit in den loop, dien in het midden dier eeuw de strijd van het opkomend Modernisme tegen het orthodoxe wondergeloof heeft genomen". In plaats van de religieuse minderwaardigheid in het licht te stellen van een godsdienstig geloof, dat aan wonderen hecht en in wonderen zijn standpunt zoekt, „ging het Modernisme alras, onder den invloed in de eerste plaats van Opzoomer, van het wondergeloof een *wijsgeerige* quaestie maken. Het ging dan de *onmogelijkheid* van wonderen betoogen...... en trok hieruit o. a. de consequentie, dat aan *onmiddellijk*, buiten de gegeven orde van eindige dingen omgaand, werken van God ook op geestelijk gebied niet te denken is......, dat onder gebedsverhooring *enkel* is te verstaan de heilzame invloed, dien het gebed als zelfbezinning op den biddende uitoefent, enz." (blz. 18,19).

Reeds vroeger had Bruining daarop gewezen. Maar niet zoo uitvoerig. Waar echter het Malcontentisme of gelijk het tegenwoordig meest geheeten wordt: het Rechtsmodernisme aan kracht won, achtte hij het blijkbaar aan zichzelf

verplicht, deze kwestie nader aan de orde te stellen. Men beluistert hier zijn klacht : och, had het modernisme van den aanvang af zich toch meer aan de Scholastiek gelegen laten liggen, dan waren we nooit in de tegenwoordige impasse gekomen. ,,En gelijk aldus blijvend voeling houden met den arbeid der groote scholastieken had kunnen behoeden voor bedenkelijke afschuiving in naturalistische richting, zoo zou het ook gewapend hebben tegen een gevaar ter anderer zijde. In de laatste decenniën stellen velen ook onder de Modernen weer de erkenning van rechtstreeksch contact tusschen God en de menschenziel op den voorgrond. Maar niet zelden spreken dezen daarbij over de wezensverhouding tusschen God en de ziel op eene wijze, waarbij het moeilijk valt te zien, hoe daarbij nog voor eenige, ook maar relatieve, zelfstandigheid der menschelijke persoonlijkheid — voorwaarde toch voor de toekenning van *zelfbepaling* aan den mensch en daarmede voor de gezamenlijke, immers op deze toekenning rustende religieus zedelijke oordeelen — plaats blijft. Ook op dit punt kunnen, naar mij voorkomt, de uiteenzettingen en bepalingen van T h o m a s ons nog vruchtbare voorlichting geven" (blz. 19, 20).

Maar hoe komt het, dat men in de 17de eeuw niets meer van de Scholastiek moest hebben ? B r u i n i n g zoekt het hierin, dat de Scholastiek ernaar streefde de populaire godsvoorstelling van anthropopathisme te zuiveren. Daarbij komt T h o m a s tot het resultaat, dat al Gods werken enkel strekken tot openbaring Zijner majesteit. Deze openbaring is een tweeledige : in zaligheid èn in verdoemenis, in hemel èn hel. Of om het meer in de taal der metafysika uit te drukken : ,,Zoo is dan als het eigenlijk object van Gods liefde te denken ,,het goede" en kunnen eerst in verwijderden zin de geestelijke wezens, in wie dat goede in onderscheiden graad belichaamd is, als zoodanig aangemerkt worden."

Toch is B r u i n i n g nog niet diep genoeg in de Scholastiek doorgedrongen. Dat komt uit in de tegenstelling, welke hij maakt tusschen het gevoelen van T h o m a s en D u n s

Scotus. Hij formuleert het alzoo: volgens Thomas wil God het goede, omdat het goed is en volgens Duns Scotus is het goede goed enkel omdat God het wil. Evenwel stond zóó de kwestie niet precies. Thomas legt een noodzakelijk verband tusschen Gods *wil* en Gods *wezen*. Nu is Zijn Wezen het Summum Bonum. Daarom, zal Zijn wil in overeenstemming zijn met Zijn Wezen, dan moet Hij het goede willen. Duns Scotus echter redeneert geheel van Gods wil uit. De overeenstemming met Zijn Wezen domineert bij hem niet. God kan naar zijn voorstelling doen wat Hij wil. De wil, losgedacht van het Wezen Gods, wordt bij hem dan ook willekeur. Dat heeft Bruining niet doorzien. Dientengevolge maakt hij dan ook een jammerlijke vergissing. Hij is n.l. van meening, dat het Lutheranisme zich bij Thomas, de Gereformeerde theologie zich bij Duns Scotus aansloot. Dit nu moet krachtig tegengesproken. Het is juist de Gereformeerde theologie, die op dit punt althans Thomas in het gelijk stelde. En wanneer men niet bij dit punt blijft staan, dan heeft het Lutheranisme over het geheel meer met Duns Scotus gemeen dan het Calvinisme.

„Het harde in deze godsleer" is voor Bruining de hoofdoorzaak, dat de protestantsche theologie van het eind der 17de eeuw, en bepaald de vrijzinnige strooming de Scholastiek heeft losgelaten. Dit betreurt hij. Men had moeten bedenken, dat Thomas met de wijsgeerige verdieping van de populaire godsvoorstelling nog slechts een eerste begin heeft gemaakt. Hierom zag men zeker voorbij de groote beteekenis van den arbeid der Scholastieken in zake de leer van God. Deze is gelegen in wat zij hebben gedaan voor de wijsgeerige fundeering en uitwerking van het theïsme.

Deze waardeering van de Scholastiek is bij Bruining voorzeker toe te schrijven, althans voor een deel, aan den invloed van Scholten. Ook aan zijn eerbied voor de traditie, waarvan hij telkens blijken geeft, hoezeer hij soms het traditioneele kan afkammen. Maar we moeten hier toch ook letten op een derden factor. Wil Bruining de waar-

heid doen rusten op de wijsgeerige bespiegeling, hetzelfde bezielde ook de Scholastieken. Dat bij de Scholastiék de filosofie slechts formeele diensten bewees, gelijk door velen wordt volgehouden, kan o. i. niet worden gehandhaafd. De theologie werd wel degelijk van de filosofie afhankelijk gemaakt. Juist wat Bruining ook begeert.

Vandaar zekere affiniteit tusschen Bruining en de Scholastiek.

In het artikel „Kant en het Rationalisme" poogt Bruining niets minder dan het raadsel van Kants boek: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* op te lossen.

Het raadsel zeg ik.

Want dit boek schijnt op alle punten met Kants opvatting, neergelegd in zijn andere geschriften, te kontrasteeren.

Nog nooit had Kant zich als een voorstander van het *kerkelijk* Christendom doen kennen.

Maar onder Friedrich Wilhelm II werd het Wöllnersche godsdienst-edikt uitgevaardigd, waarbij met straffen bedreigd werden alle geestelijken, predikers en schoolleeraars, die de „ellendige, reeds lang weerlegde dwalingen van Socinianen, Deïsten, Naturalisten en andere sekten" zullen propageeren.

Kant zou naar velen meenen nattigheid hebben gevoeld. Hij huilde wel niet zoo wild als de wolven in het bosch zelf, maar hij deed hen toch zoo'n beetje na. Bovengenoemd boek zou dan van groote diplomatieke gaven getuigen. Vooral Troeltsch stond dit gevoelen voor. Hij beschouwde *Die Religion* enz. als een koalitiepoging, een compromis. Immers werden daarin in het oogvallend naar voren gebracht de elementen van waarheid, die de kerkleer zou behelzen.

Dat kon Bruining niet dragen.

Hij, die zelf in de oude kerkleer, tot in de Scholastiek zooveel goeds vond, moest een invloedrijk man als Kant wel het liefst als bondgenoot begroeten.

Om die tweeslachtige houding van Kant weg te redeneeren, haalt hij het diep op.

Hij begint met tegenover elkander te stellen de groote waarde, welke Kant aan het physico-teleologisch Godsbewijs toekende en de wegdringing van dit bewijs voor het moreele. Daarbij poneert hij de stelling, dat Kant volstrekt niet de meening was toegedaan, als zou de „aard en draagwijdte van het menschelijk kenvermogen *alle* door bespiegeling te verkrijgen inzicht in de bovenzinnelijke dingen" uitsluiten (blz. 27). Hij ontzegt alleen aan de bespiegeling bewijskracht. De physico-teleologische of theologische argumentatie is niet absoluut dwingend, maar heeft wel onweerstaanbare overtuigingskracht. Dit wordt door hem genoemd „doctrinaler Glaube". En daarnaast stelt hij de „moralischer Glaube". Nu kan het bevreemding wekken, dat hij voor deze moralischer Glaube de doctrinaler Glaube prijsgaf. Maar dat bevreemdende valt weg, — aldus Bruining — wanneer men zich rekenschap geeft, welke positie Kant als echt rationalist innam tegenover de kerk. Stelde de kerk prijs op het godsdienstig-zijn en eischte zij daarom rechtzinnigheid, waardeering van sacramenten en kultus-handelingen, Kant gaat terug tot het zedelijk-zijn. Dit principe ligt het diepst en staat het hoogst. Alles moet daaraan ondergeschikt gemaakt. „In godsdienst-onderwijs moet „die Tugendlehre" vorafgaan aan „die Gottseligkeitslehre" (blz. 33.) De eerste is doel, de laatste middel. „In de religie is dan naar Kants opvatting voor de godsidee enkel plaats als sanctie van den zedelijken eisch ; en elke godsvoorstelling, die meer is en meer bevat dan dat, is metterdaad een gevaar" (blz. 34). Het „du sollst" is in Kants religie de kern, de godsidee aanvulling, tevens postulaat. Hoewel het dan de physico-teleologische bespiegeling niet aan de geëischte vastheid ontbreekt, staat zij niet in rechtstreeksch verband met het „du sollst" en moet daarom voor de „moralischer Glaube" onderdoen. Daardoor brak Kant echter niet met het rationalisme. Integendeel. Hij werkte slechts konsekwent uit het eenzijdig

moralisme, dat van huis uit een der hoofdkenmerken van de rationalistische religie was (blz. 35.)

Toonde Kant zich door den geloofsinhoud saam te vatten in : God, deugd en onsterfelijkheid volbloed rationalist, van het oorspronkelijke rationalisme week hij af door zijn leer van een „radikales Böse" in de menschelijke natuur. Voor het optimisme treedt bij hem pessimisme in de plaats. De mensch is van nature boos. Want er werken twee principia in hem : de zedewet en het principe der zelfliefde. „En nu is dit het „radikal Böse" der menschelijke natuur, dat deze beide motieven in verkeerde rangorde staan" (blz. 36).

Dit nu noemt Bruining een veelbeteekenende wending bij Kant. „Hij vindt ook in de kerkleer waarheid ; zij deze daarin ook op veelszins gebrekkige wijze uitgedrukt en met dwaling vermengd" (bl. 37). En op die leer van het „radikales Böse" zijn nu zijn verdere beschouwingen gebouwd. Waar er geen tijdstip aanwijsbaar is, waarop de zelfliefde den boventoon ging voeren boven het plichtgebod, maar dit in den loop onzer ontwikkeling plaats greep, kunnen wij bij gebrek aan beter spreken van *erfzonde :* wij hebben dezen toestand meegebracht. Toch moet er bij hem een staat van onschuld aan vooraf gegaan zijn. Zoo kan men dan van een *val* spreken.

De mogelijkheid der *wedergeboorte* is hiermee gegeven. Een mensch, die inziet hoe het volgen van het principe der zelfliefde op den duur schadelijk werkt, en daarom het doorwerken van dat principe zooveel mogelijk beteugelt, wordt van immoreel moreel. Doch moreel is nog niet zedelijk-goed. Om zedelijk-goed te worden is hartsvernieuwing van noode. Deze is een wilsdaad van den mensch. Anders kon zij niet zedelijk-goed zijn. En de mensch is er toe in staat. Want wel heeft het principe der zelfliefde de overhand in hem verkregen, maar de oorspronkelijke zedelijke aanleg heeft hij niet verloren en het „du sollst" is niet tot zwijgen gebracht.

Deze wedergeboorte heeft plaats, wanneer de majesteit der zedewet zich aan ons openbaart en ons overmeestert. Daarbij moet een concrete gestalte ons voor den geest staan, het beeld

van een volmaakte persoonlijkheid. Op deze ideale persoonlijkheid zijn alle kwalifikaties toepasselijk, door Schrift en Kerkleer aan Christus toegekend. Of deze Christus zich in een historische persoonlijkheid heeft belichaamd is een vraag, welke Kant angstvallig ontwijkt. De historiciteit van Jezus van Nazaret ontkent hij niet. Maar verder waagde hij zich niet op het ijs, door de zorgen van het bovengenoemde godsdienst-edikt glad gemaakt. Wel betoogt hij, dat de religie noch behoefte heeft aan een historischen Christus, noch aan een wonder. Wie voor zijn geloof steunt op een wonder, verraadt „einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens" (blz. 44.) Jezus van Nazaret eert hij echter als den stichter der eerste ware kerk. Het *plaatsvervangend* lijden verklaart hij zóó: wie door eigen zedelijke krachtsinspanning wedergeboren is, doet wel het goede, maar de schuld blijft. Die moet geboet. Daarom leeft de wedergeboorte in strijd en smart. „Degene, die deze straf draagt is de nieuwe mensch, wel physisch dezelfde, maar innerlijk, en mitsdien in het oog van God, een ander dan de oude, die de schuld maakte" (blz. 48).

Geen dezer voorstellingen strijdt volgens Bruining met de *Kritik der reinen Vernunft*. Ook in *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* heet het telkens: „Der reine Religionsglauben ist ein blosser Vernunftglaube." Zelfs Kants leer over de Schrift is hiermee vereenigbaar. Geen kerk kan naar zijn inzicht zonder Heilige Schrift. Zij is noodzakelijk voor de uitbreiding der kerk. Daarbij dient echter als hoogste kriterium te gelden: alle Schrift is van God ingegeven en is nuttig tot leering, tot wederlegging, tot *verbetering*. Deze verbetering nu is het eigenlijke doel van alle Vernunftreligion en daarom ook de regel van Schriftuitlegging. Zulk een moreele exegese moge gedwongen schijnen, ze staat ver boven de letterlijke. Dat zagen ook de Grieksche en Romeinsche moraalfilosofen reeds in.

Wie iets van Kant af weet, heeft respekt voor deze konstruktie van Bruining. Hij wil hem hierin per se ma-

ken tot een figuur, gehouwen uit één stuk marmer. Met groot gemak beweegt hij zich tusschen Kants denkbeelden en legt er verband tusschen.

Toch blijft dit Bruinings verband.

Hij stapelde die denkbeelden op elkander.

Het is zijn en niet Kants werk.

Wat hij naliet te bewijzen was dit, dat Kant krachtens de praemissen, waarvan hij uitging, *moest* komen tot zijn leer van een „radikales Böse."

En tevens, dat hij deze leer zoo *moest* uitwerken, dat zij eenige overeenkomst toonde met de kerkleer.

Geen onzer bezwaren tegen de tweeslachtigheid van Kant in zijn *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* is door Bruinings toelichting opgeheven. Vooralsnog achten we de verklaring van Troeltsch e. a. de meest applausibele.

Hoeveel pogingen om Kant met Kant te verzoenen zijn er niet reeds mislukt!

Men heeft hem gehalveerd, het eene stuk genomen en daar een passend komplement bijgemaakt. Het geheel heette dan de konsekwente Kant.

Een ander nam inmiddels het andere halve stuk en deed gelijk de eerste. Hij fabriceerde een konkurrenten konsekwenten Kant.

Kant is op verschillende manieren te halveeren. Maar de helften passen nooit. Men heeft er heel wat denkkracht aan besteed. Of mag ik niet zeggen : verspild.

En toch was Kant ondanks al zijn tegenstrijdigheid groot.

Geen wetenschappelijk man kan besluiten : met hem bemoei ik mij niet.

En wie zich met hem bezighoudt, begint vanzelf hem symmetrisch te maken.

Het is de vicieuse cirkel, waarin elk denker, die met Kant kennis maakte, zich heeft rondbewogen.

In het derde artikel: *Kants kennisleer en de wijsgeerige theologie* vindt men Bruining opnieuw bezig met een knoop in Kants filosofie los te maken.

Voor vele Kant-uitleggers — aldus Bruining — heeft het begrip „Ding an sich" geen anderen inhoud dan: onderstelde grond onzer gewaarwordingen. „Resultaat van zijn kritisch onderzoek zou m. a. w. voor Kant dit zijn geweest: Wij moeten wel aannemen, dat er iets buiten ons bestaat; maar al wat we daarover zouden willen zeggen, al wat er voor en na over gezegd is, is wezenlijk phantasie". (bl. 59).

Dit nu wil er bij Bruining niet in.

Hij geeft toe: „Het is niet te loochenen, dat Kants woorden in de zoo even geciteerde uitspraken, en ook op parallele plaatsen, aldus *kunnen* verstaan worden, dit misschien zelfs de eerste zich aan ons opdringende beteekenis is".

Zijn bezwaar daartegen is echter, dat daarmee een waardeerende behandeling van het physico-theologisch, van het teleologische argument onvereenigbaar is. „Dit toch gaat uit van de veronderstelling, dat wij wel degelijk iets weten van de wereld-orde, dat de orde en wijsheid, die wij daarin meenen op te merken, niet maar enkel in onze voorstelling, in onze *verbeelding* bestaan, maar werkelijkheden zijn".

Tegen de borst stuit hem de verklaring van Schopenhauer, die hier gewaagt van „Menschenfurcht, entstanden durch Altersschwäche, welche nicht nur den Kopf angreift, sondern bisweilen auch dem Herzen jene Festigkeit nimmt, die nötig ist, um die Zeitgenossen mit ihren Meinungen und Absichten nach Verdienst zu verachten, ohne welche nie ein grosser Mann wird" (blz. 80).

Ook wijst hij terug de voorstelling van Heymans: „Wie van de lezing der ... Transscendentale Aesthetik tot die der Transscendentale Analytik overgaat, gevoelt zich in een andere wereld verplaatst. Daar een streng wetenschappelijke, uit den aard van het onderzoek voortvloeiende, en in den lezer haast van zelf zich reproduceerende gedachtengang;

hier een systeem, dat slechts door gezochte analogieën, willekeurige aanvullingen, gewaagde overgangen, bij elkander gehouden kan worden. Daar bescheiden hypothesen op stevigen feitengrondslag, — hier eene kunstige en gekunstelde constructie op wankelende fundamenten" (blz. 71).

Wel durft Bruining niet staande te houden, dat men hier met plooien te doen heeft, welke met geringe moeite kunnen worden gladgestreken. Hij stemt volmondig toe: „buiten kijf heeft deze Homerus bij de ontwikkeling zijner theorie zijne oogenblikken gehad waarin hij sliep" (blz. 68.)

Doch het is voor hem de vraag: wanneer heeft hij eigenlijk geslapen?

Of eigenlijk is dit geen vraag voor hem.

Hij heeft deze zekerheid: wakker was Kant, toen hij de kracht van het physico-theologisch argument aantoonde.

Wakker was Kant, toen hij correlatie tusschen ons wereldbeeld en de bovenzinnelijke wereld aannam.

Maar hij moet geslapen hebben bij sommige uitdrukkingen, waaruit men het bloot fenomenale karakter van deze wereld kan afleiden. En dan nog niet het meest bij zijn *ruimte-*, als wel bij zijn *tijd*beschouwing. „De theorie van de phaenomenaliteit van den *tijd* (is) eenvoudig in het gevolg, om het zoo uit te drukken, van de theorie van de phaenomenaliteit van de ruimte in zijn systeem binnengeslopen" (blz. 77.) Hij verwarde hier *feit* met *begrippen* of *voorstellingen*.

Ik vrees echter, dat hij met zijn ontdekking van den slapenden Kant niet velen overtuigd zal hebben.

Het ligt er geheel aan, waar men zijn uitgangspunt kiest.

In de teleologische argumentatie of in de beperking van het kenvermogen tot de phaenomena.

Beide partijen zullen elkander nooit ontmoeten.

Kant ligt daar als de groote sphinx op den drempel van de negentiende eeuw.

Van verre gezien schijnt hij te waken.

Van nabij te slapen.

Voor wie daartusschen in staat slaapt hij misschien met open oogen.

Konsekwentie is er uit den man niet te halen.

In zijn *Wetenschappelijke Metaphysica* neemt Bruining het boek van den Groninger hoogleeraar Heymans: *Einführing in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung* onder handen.

„De wijsgeerige wereldbeschouwing, door Heymans hier ontwikkeld, het zoogenaamde psychisch monisme, sluit zich naast aan Fechner, en met dezen aan Spinoza aan", zoo begint Bruining (blz. 86) zijn kort résumé van dit werk.

En dit résumé is niet alleen kort, maar ook kranig oriënteerend.

Wie nader met Heymans *Metaphysik* kennis wil maken, raad ik aan eerst deze bladzijden van Bruining te lezen. Ze zullen hem de studie zeer vergemakkelijken. Meer nog dan Heymans' brochure: *Psychisch Monisme.*

Natuurlijk heeft men er niet genoeg aan.

Op grond daarvan alleen mag men niet zelfstandig oordeelen.

Wie Heymans heeft doorgewerkt, zal Bruinings kritiek bijzonder gelukkig achten.

Er zijn een goed aantal rake argumenten in.

Wat tevens insluit dat Bruining ook weleens misslaat.

Buitengewonen opgang zal de metafysika van Heymans wel nooit maken.

Daarvoor is zijn theorie veel te gezocht en te ver verwijderd van het „gezond verstand", dat in de filosofie toch nog altijd een woordje meespreekt.

Ik geef daarom geen eenigszins uitvoerige analyse van Bruinings artikel.

Ik beveel het alleen gegadigden aan.

Zij vinden hier „veeren voor pijlen".

In *Vaste Grond* keert hij zich allereerst tegen wijlen Prof. Dr P. D. Chantepie de la Saussaye.

En dat niet zonder groote scherpzinnigheid.

Ch. de la S. had in een Onze-Eeuw-artikel de loochening van het absolute als een der groote kwalen van onzen tijd aangewezen. Volgens hem dagteekent deze kwaal van de 18de eeuw, toen men steeds meer den historischen grondslag van het christendom losliet. Genezing is alleen te hopen van terugkeer tot den historischen grondslag, tot geloof aan Gods openbaring in Christus, nader bepaald in Christus' dood en opstanding.

Laat ik hier vast aanteekenen, dat wij als Gereformeerden het daarmee bijna eens zijn.

Maar waar wij den schrijver niet in kunnen volgen is in de bewering, dat deze feiten niet te konstateeren zijn door historisch onderzoek, doch wel door geloofservaring.

Daartegen gaat ons protest.

En dat van Bruining eveneens.

Doch met verschil. Bruining neemt heel het historische in religieuze zaken en bagatelle. Onder dat oordeel valt ook het historisch onderzoek. Wij daarentegen houden vast aan de onmisbaarheid der heils-feiten, laten echter ons geloof daaraan niet van het moderne historisch onderzoek noch van eenig historisch onderzoek afhangen, maar houden wel staande, dat die feiten historisch onderzoek lijden kunnen. Maar tot op zekere hoogte denken Ch d. la S., Bruining en wij over het historisch onderzoek toch eenstemmig.

De divergentie raakt de geloofservaring als grond voor ons geloof. Daarvan willen Bruining noch wij weten, zij het om geheel verschillende redenen.

Niet onverdienstelijk is de teekening, welke Bruining van de richting van Ch. de la S. ontwerpt. „De eigenaardige orthodoxie, in ons land mede door de la S. vertegenwoordigd, laat er zich niet zelden op voorstaan, dat zij door breedte van blik en diepte van opvatting boven hare oudere zusters uitmunt, en in het bijzonder, dat zij de apologetiek heeft vrijge-

maakt van historisch gepeuter en bekrompen conservatisme en zoo deze eerst gebracht heeft op den koninklijken weg. Maar in werkelijkheid behoort zij, wat wetenschappelijk-wijsgeerig gehalte aangaat, mee tot de zwakste der zusteren, en staat zij bepaald verre achter bij hare onmiddellijke voorgangster: de richting, indertijd door Doedes en Van Oosterzee vertegenwoordigd. Deze mannen beijverden zich om gronden aan te wijzen voor hunne opvattingen aangaande den historischen Jezus; zij trachtten bijv. het feit Zijner opstanding ten derden dage vast te stellen door te betoogen, dat zonder de onderstelling van dat feit onmogelijk zich eene bevredigende verklaring laat geven van het geloof der leerlingen dienaangaande, dat de historische oorsprong is der christelijke kerk. Hun betoog werd — naar ik meen terecht — door de moderne critici onvoldoende geoordeeld. Maar formeel was het een bewijs, en zoo was het begrijpelijk, en formeel-logisch gerechtvaardigd, dat zij het als grond van zekerheid lieten gelden. Deze hunne opvolgers daarentegen, zich tot staving van een historisch feit van voor achttien eeuwen beroepend op geloofservaring, op „een innerlijk gevoel", stellen zichzelven tevreden en schepen ons af met iets, waaraan het volstrekt onmogelijk is eene gedachte te verbinden. Ongetwijfeld, zij hadden gelijk, toen zij van de methode hunner voorgangers zich afwendden met een: men moet de christelijke geloofswaarheden niet willen bewijzen met historische argumentatie. Maar hunne fout was, dat zij niet inzagen, dat onafscheidelijk daarmede verbonden is, dat men onder de christelijke geloofswaarheden niet brenge historische feiten, en zoo eenvoudig de orthodoxe vereenzelviging van den „Christus naar den geest" met den „Jezus der historie" bestendigden, m. a. w. dat zij, in beginsel met de orthodoxie brekende, de kracht, den moed niet hebben gehad om zich van hare traditie los te maken" (blz. 150).

Snijdende kritiek, voorzeker.

Maar ook, behoudens dan het eerste deel der laatste zinsnede, ongerechtvaardigd?

Kenmerkte zich de ethische theologie in haar tweede periode niet door zekere hooghartigheid en stofte zij niet op haar tridimensionaal beter inzicht ?

Blijkt het houvast, dat zij biedt, niet een tentoonstellingszuil van boter te zijn, die, wanneer de zon er op schijnt, wegsmelt ?

Mangelt het haar werkelijk niet aan den moed om door te denken ?

Met keur van argumenten toont Bruining dan aan, dat geloofservaring nooit de grond kan zijn om daarop voor ons de historische openbaring Gods in Christus te bouwen.

Wij kunnen, zegt hij, ervaringen hebben van werkingen op ons innerlijk zijn, of eigenlijk alleen van toestandsveranderingen van ons innerlijk zijn en krachtens de toepassing van het causaliteitsbeginsel kan zich daaraan de gedachte aansluiten van eene macht, waarvan die werking uitgaat. Maar de erkenning, dat deze werking is uitgegaan van eene bovenzinnelijke macht, *die identiek is met de indertijd in Jezus van Nazaret in het vleesch verschenene :* deze erkenning ook te brengen onder de rubriek ,,onmiddellijke ervaring", dit gaat inderdaad alle palen te buiten" (blz. 147,148).

Precies hetzelfde werd ook van Gereformeerden kant meermalen opgemerkt.

Christus-ervaring of Verlossings-ervaring zijn contradictiones in termini.

De uitdrukkingen zijn misleidend.

De werkelijkheden, die men daaraan naar korrekte methoden zou moeten verbinden, bestaan niet.

Voor Gereformeerde theologen, voor wie dit tijdschrift bestemd is, zal mijn bedoeling van meetaf duidelijk zijn en kan zij kwalijk aanleiding worden tot misverstand. Voor de eenvoudigen zou ik dit natuurlijk nader moeten omschrijven.

Ch. de la S. verklaart zeer goed te weten, dat absoluut en historisch elkander uitsluiten. Maar dan neemt hij den noodsprong : ,,Doch ik word genoopt zoo — door verbinding van deze twee onvereenigbare begrippen — te spreken om een beschrijving te geven van het werk Gods in de wereld, waarin

ik beide, voor mijn begrip onvereenigbare zijden moet erkennen" (blz. 158). En dan proclameert hij één historisch verschijnsel als absoluut: het optreden van Jezus.

Bruining heeft hem er inderdaad tusschen.

De logika staat aan zijn zijde.

En het is te begrijpen, dat hij uitroept: „Neen waarlijk, deze prediker staat niet hoog genoeg boven de dwaling, die hij bestrijdt, om het woord te kunnen geven, dat onzen tijd kan terugbrengen op den rechten weg" (blz. 158).

Evenwel heeft Ch. de la S. gelijk, wanneer hij den afval van het christelijk geloof dateert van het opkomen van het Rationalisme. De Rationalisten waren geloovigen en de modernen ook, zoo brengt Bruining hiertegen in. „Niet erkenning van God dagteekent, als algemeen verschijnsel in onze maatschappij", zooals ik zooeven opmerkte, uit de tweede helft der 19e eeuw. Dat wil zeggen: uit den tijd van het, na en tengevolge van het bankroet der Hegelsche philosophie, door geheel Europa, onder verschillende namen — als nieuw-Kantianisme in Duitschland, als positivisme in Frankrijk, als agnosticisme in Engeland — optredend scepticisme op het terrein van het speculatieve denken". (bl. 172.) Deze slag van Bruining is er natuurlijk naast. Want Ch. de la S. sprak niet over het atheïsme. Maar over de loswerking van het christelijke geloof. En nu namen de Rationalisten en nemen de Modernisten wel een Godsbestaan aan, maar geloovigen in den christelijken zin zijn zij niet.

Als nu echter Bruining den vasten grond voor de religieuse voorstellingen moet ontblooten, dan graaft hij weer tot den bodem der filosofie. Zoo deed hij vroeger reeds in zijn opstel over *De methode der Dogmatiek.* Nu dikt hij het nog wat aan.

Maar onze kritiek blijft daarom dezelfde.

Doch Bruining heeft nog een verrassing. Hoe is er in modernistische kringen niet gesmaald op „gelooven op gezag"! Ter verguldind van de pil schrijft hij nog wel, dat hij de laatste zal zijn om de waarheid, die aan deze oppositie ten

grondslag lag, te loochenen. Heel voorzichtig uitgedrukt! Bruining wist zijn woorden wel te kiezen. Maar ondertusschen staat het voor hem vast, dat de groote massa „de noodige kennis en denkkracht (mist) om quaesties van wijsgeerigen aard te doorgronden, juistheid en bewijskracht van de daarbij in het geding komende argumenten te wegen, en op grond daarvan zich eene zelfstandige overtuiging te vormen" (blz. 174).

Het is nog al logisch, dat hij tot deze konklusie komt. Hij kan toch niet heel het volk aan het filosofeeren zetten? Het volk, zoo gaat hij voort, is op gezag van „wetenden" tot zijn overtuigingen gekomen. het kan alleen langs denzelfden weg van zijn dwaling worden teruggebracht.

Juist, Dr Bruining, nu zijn we er.

Gezag staat tegenover gezag.

In ons geval: menschelijk gezag tegenover Goddelijk gezag.

Of wilt gij: rede tegenover Openbaring.

De openbaring is *onze* vaste grond.

Maar volgen we Bruining nog even verder.

Dat gezag kan allereerst geoefend worden door het optreden van sterk suggestieve persoonlijkheden. Maar die hebben we niet voor het grijpen. Het kan gelukkig ook uitgaan van een kring, die met gezag een meening voordraagt, een kring van zulken, „die als de *wetenden* worden erkend" (blz. 177.)

Dus: men moet zoeken te imponeeren, te overbluffen!

Men moet zich een houding geven van: je sais tout!

Vooral heeft Bruining het oog op den theologen-stand.

„Van ernstige wijsgeerige studie onder ons, van het optreden dien ten gevolge van eene geharnaste wijsgeerige theologie hangt...... het af, of wij iets voor die toekomst zullen kunnen doen" (blz. 179).

Dat is ronduit gesproken.

Maar zóó treedt ook eerst recht de zwakke positie der Modernisten aan het licht.

Terloops bracht Bruining in het pas geschouwde artikel ook ter sprake de vraag, welke naar aanleiding van een rede van Prof. Eerdmans te Genève op de Modernen-vergadering werd gesteld: In hoeverre verdient het aanbeveling in het belang van den godsdienst een beroep te doen op den drang naar geluk?

Die drang naar geluk hadden de Malcontenten onder de Modernisten tot uitgangspunt gekozen.

Bruining wraakte dit eudaimonisme als wezenstrek van den godsdienst.

Het gaat er niet om, wat den mensch bevredigt, maar om wat waar is, luidde zijn bedenking.

„De moderne menschheid wil voor waarheid buigen, maar ook voor waarheid alleen" (blz. 182).

Dit werkt hij nu afzonderlijk uit in het omvangrijke opstel: *Godsdienst en Verlossingsbehoefte.*

Hij valt daarin voornamelijk — zij het op heusche wijze — zijn ambtgenoot Eerdmans aan.

Voor de bewering, dat verlossingsbehoefte de drijfveer is van den godsdienst, gaat hij terug op Feuerbach. Ondanks het atheïsme, dat deze wijsgeer huldigde, leerde hij, dat bij den mensch de begeerte rijst naar bovennatuurlijke hulp, welke niets anders is dan een uiting van naïef brutaal egoïsme. Anderen kleedden het wat hoffelijker in. Zij zagen in die begeerte naar hulp een openbaringsvorm, n.l. „van eèn den mensch ingeschapen, een wezenlijk element zijner geestelijke natuur vormenden drang naar zelfbehoud en zelfverwezenlijking en zoo als eene normale uiting van het menschelijk geestesleven te onderkennen" (blz. 200). Het karakteristieke beginsel van het Feuerbachianisme laat zich ook zóó formuleeren: „Godsdienstig gelooven (is) iets aannemen, niet *omdat* men het in de ervaren werkelijkheid meent te vinden, ook maar eenigen grond ervoor daarin meent te vinden, maar eenig en alleen omdat men *verlangt* het daarin te vinden" (blz. 201).

Daardoor is Feuerbach een van de groote mannen der

negentiende-eeuwsche godsdienstfilosofie geworden. Ook het modernisme heeft hij in zijn klem omnepen. Niet het minst is ook de theorie van Eerdmans van hem afhankelijk, naar Bruining beweert.

Wat Eerdmans aangaande „zonde" en „verlossing" theoretiseert, verschilt niet wezenlijk van wat de zoogenaamde Oud-Modernen leeren. Eerdmans en de zijnen gebruiken weer de oude orthodoxe termen, maar daarmee geven zij voedsel aan een verkeerden waan. Zelfs de centrale plaats, die zij aan den Christus willen toekennen „is geheel dezelfde als die hij in de prediking der Modernen steeds heeft bekleed en nog bekleedt ; ook bij hem (Eerdmans) is diens functie uitsluitend deze, dat hij voor ons het ware leven in God vertegenwoordigt en door zijn woord en voorbeeld in ons zoodanig leven wekt. En ten slotte blijkt verlossing ook voor hem, juist als in de beschouwingen van hen, tegen wie hij doorgaande zich keert, te zijn : vrij-worden van zonde. *Wat hem dan van de door hem als „oud-Modernen" ten tooneele gevoerden onderscheidt, is, op den keper beschouwd, enkel dit, dat hij de werkingen Gods op zedelijk gebied, bepaald het werk, dat God door Jezus in de wereld heeft gewrocht, met nadruk weer verlossingswerk wil genoemd hebben.* Maar zoo wordt het metterdaad eene quaestie van *naam-geving.* Tot iets wezenlijk nieuws, tot het maken van den aangekondigden nieuwen aanvang, komt het niet" (blz. 226).

Voor de kursiveeringen, door mij in het bovenstaande aangebracht, verzoek ik dubbele aandacht.

Echter wil Bruining daarmee niet uitspreken, dat er op de richting der gewone Modernisten niets aan te merken valt. Integendeel. „De moderne richting (moet) weer uit de strooming uit, waarin zij onder den invloed van het Feuerbachianisme sedert omstreeks 1870 — sedert het optreden der „ethische" richting — hoe langer hoe dieper is verzeild ; zij moet m. a. w. weer uit den gedachtenkring uit, waarin „God" identiek wordt met „het zedelijk ideaal" of „de macht van het goede in de wereld" (blz. 235). Zal het modernisme

aan zijn roeping beantwoorden, dan moet het van God getuigen als van den almachtigen, alwijzen Schepper en bestuurder aller dingen, die het Al draagt en leidt en henenleidt naar een doel, waarvan wij zeker kunnen zijn, dat het een heerlijk, een aanbiddelijk doel is, omdat het is doel *van God;* en die ons, menschen, ieder *onzer,* hoe gering en zwak, ook *zedelijk* gering en zwak, hij ook moge zijn, in dit Zijn bedoelen heeft opgenomen en dan Zijn doel met ons te *Zijner tijd,* op *Zijne* wijs, langs *Zijnen* weg, zal verwezenlijken". (bl. 236.)

Door deze beschouwing gaat hij halverwege de Malcontenten tegemoet, die zich tegen de modernistische „zedepreeken" met kracht verzetten. In de prediking was het alles „zedelijk ideaal" wat de klok sloeg.

Hij erkent alzoo tot op zekere hoogte het recht der Malcontenten of gelijk hij het uitdrukt: „De slotsom, waartoe ik dan ten opzichte van Eerdmans' artikelen kom is deze: In hun verzet tegen hetgeen de moderne godsdienstprediking in de laatste decennien in wijden kring is geworden — wat zij dan ten onrechte *het oud*-modernisme noemen — hebben Eerdmans en zijne geestverwanten tot op aanmerkelijke hoogte recht. Maar, bij het zoeken naar het middel tot herstel gaan zij een verkeerden weg op, een weg, die tot niets leidt. Met de poging om weer de verlossings-idee op te nemen blijven zij wezenlijk in denzelfden vitieuzen kring, waarin de door hen bestreden richting zich beweegt. Hun spreken toch van verlossing en van Jezus Christus als den Christus-Verlosser is wederom een poëtisch gebruik van oude geloofstermen. De Malcontentenbeweging wijst op een ernstige wondeplek in het huidige modernisme. Maar het kwaad ligt ergens anders dan waar de Malcontenten het zoeken." (bl. 240.)

Met het laatste heeft hij dan op het oog: het Feuerbachianisme.

Maar zijn hoofdbezwaar tegen de Malcontenten is dat zij blijven hangen in de omschrijving van ethische waardebepalingen, dat zij niet verder komen dan *waarde*oordeelen. Godsdienst vraagt naar *zijns*oordeelen.

Volkomen terecht.

Brunings kritiek op het Malcontentisme is wel zeer bezadigd en bezonken. Tegen het gewone modernisme met hun pantheisme neemt hij het op voor het theisme. Tegen de Malcontenten met hun anthropocentrische behoeftenleer voor het theocentrische (ofschoon hij de tegenstelling van algemeene en bijzondere openbaring uitschakelt en die van zonde en genade te licht opvat); met hun oude termen, waaraan zij een anderen inhoud geven, voor zuivere termen; met hun staan blijven bij waardeoordeelen voor het doordringen tot zijnsoordeelen.

Een heldere kop toch, die Bruining!

Hetzelfde onderwerp behandelt hij in een later opstel : *De kentering in het Modernisme.*

Gemakshalve laat ik dit bij mijn bespreking voorgaan.

De kampioen, met wien Bruining de strijd aanbindt is in dit artikel een andere.

Eerdmans toch had zich meer teruggetrokken en Roessingh was op den voorgrond getreden.

Het Malcontentisme had eenige wijzigingen ondergaan en was nu geworden nieuw-modernisme.

In een referaat had prof. Roessingh het oud-modernisme verweten, dat het de wereld zag als een streng natuurlijk-wetmatig gebeuren. Daartegenover poneerde hij : het nieuw-modernisme breekt met den immanenten natuur-samenhang. Hij teekende alzoo het verschil tusschen oud- en nieuw-modernisme als een verschil tusschen determinisme en indeterminisme.

Om hem dit uit de vingers te slaan, doet of liever hernieuwt Bruining een bekentenis aangaande zichzelf. „Ik mag hier mijzelf als voorbeeld aanhalen. Ik ben onder den invloed van mijn leermeester Scholten als overtuigd determinist begonnen, maar door voortgezette studie allengs op dit punt van inzicht veranderd. Maar nu heb ik, toen ik in 1908 in *De Gids* als beslist indeterminist optrad — het was nog enkele

jaren vóór dat de Malcontentenbeweging... begon — wel ingezien, dat dit een breuk bracht in het geheel van mijne wijsgeerige inzichten ; maar ik heb geen oogenblik ook maar iets van een gevoel gehad, dat ik daarmede de tot dusverre gevolgde lijn van modernisme verliet." [11]) (blz. 312.) Zijn breuk met het determinisme beteekende voor hem derhalve geen breuk met het oud-modernisme. In het indeterminisme kan dus, wil hij zeggen, het wezenlijke kenmerk van een apart-modernisme, in dit geval het nieuw-modernisme onmogelijk liggen.

Ontegenzeglijk, vervolgt hij, is het oud-modernisme meer optimistisch. Maar dat is niet te verklaren uit een oppervlakkiger zondebesef, doch uit geloofsidealisme.

Gewaagde Roessingh van een „nieuwe mentaliteit", waardoor men de werkelijkheid „anders aanvoelde", Bruining is het met Roessingh eens, dat deze bestaat in *verslapping van den zin voor het anti-supranaturalisme*, maar voegt er dadelijk aan toe, dat dit anti-supranaturalisme niets minder dan het oorspronkelijk wezenskenmerk van het modernisme was.

Hier heeft men alzoo volgens Bruining het punt van afwijking.

Voorts verwijt hij Roessingh zijn invoering van de oude orthodoxe terminologie en zijn dualisme.

Toch blijft hij in de nieuw-modernen nog altijd modernen zien. „De verklaring van der nieuw-modernen verhouding tot het oorspronkelijke Modernisme nu ligt hierin, dat dezen, voor het meerendeel opgegroeid in modernen kring, met de modern-*godsdienstige* beweging zijn medegegaan, maar de moderne *theologie*, wel te verstaan, het wijsgeerig beginsel daarvan, laten varen". (bl. 321.)

Maar hoezeer hij hen ook als modernen blijft beschouwen, zoo acht hij hen toch „een ernstig gevaar voor de gezonde ontwikkeling van godsdienst in het vrijzinnig Nederland". (bl. 323.)

Men ziet, de kritiek op de nieuw-modernen komt op hetzelfde neer als die op de Malcontenten.

Daarom behoeft die hier niet afzonderlijk te worden gewogen.

Onder ons heeft men wel geoordeeld, dat het Rechtsmodernisme een toenadering tot onze belijdenis beteekende.

Onder de middelen om van dit verkeerd inzicht te worden genezen, bevelen wij de lezing van deze artikelen zeer aan.

Over de overige artikelen kan met een kort woord worden volstaan.

In *Het Nieuw-Hegelianisme en Evangelieprediking* kant B r u i n i n g zich heftig tegen de allegorische methode van bijbelexegese en ook van uitlegging van de oud-kerkelijke dogmata, door *Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga* voor de prediking aangeprezen. (Naar den vorm althans had B r u i n i n g hier ook *Dr. A. H. de Hartog* kunnen noemen.) Hij dringt aan op klaarheid en eenvoudigheid.

De Toekomst onzer Theologie geeft aanduidingen voor een wijziging van de Wet op Hooger onderwijs van 1876, wat de theologie betreft. In het middelpunt daarvan moet volgens B r u i n i n g staan „de metaphysika van den godsdienst". Een in onze dagen weer aktueel artikel! Praktisch heeft men er echter weinig aan, natuurlijk van ons standpunt uit beoordeeld.

De Moderne Godsdienstprediking en de Theologie gaat van de onderstelling uit, dat „de orthodoxe begrippen aangaande den Bijbel sterk op weg (zijn) om weg te sterven". Daarom behoeft men niet langer gelijk het eerste geslacht der modernen kritiek op den Bijbel te doen hooren. Het getij is veranderd. De bakens kunnen verlegd. „De godsdienstleeraar (kan) wat de Bijbel hem aanbiedt aan geschikte stof tot aankweeking van godsdienst...... vrij gaan gebruiken, zonder steeds weer te moeten beginnen, traditioneele wanbegrippen daaromtrent op te ruimen. Naarmate deze kringen zich verwijden, gaat de *wetenschappelijke* bijbelstudie eene meer

ondergeschikte plaats innemen in de voorbereiding van den godsdienstleeraar" (bl. 331.) Des te sterker nijpt de behoefte aan wijsgeerige studie. En vooral mag niet vergeten, dat de godsdienstige geloofsovertuigingen zich hoofdzakelijk voortplanten door *suggestie*.

Het oeuvre, dat Bruining in deze drie bundels naliet, zal niet spoedig zijn belangrijkheid inboeten.

Om de tegenwoordige modernistische litteratuur goed te verstaan, is kennisname van deze opstellen, bijna onmisbaar. Evenzeer om de schakeeringen in het huidige Modernisme te begrijpen.

Ofschoon allerminst, gelijk Allard Pierson, het enfant terrible van het Modernisme, heeft hij door zijn eerlijkheid een goeden kijk op deze beweging gegeven.

Streng wetenschappelijk, stroef in zijn schrijven, muntte hij in de kritiek uit.

Doch zijn scherpzinnigheid komt voor een groot deel zijn geestelijke tegenstanders, inzonderheid ook ons, Gereformeerden, ten goede.

Al kunnen wij vanzelf niet elk zijner kritieken als juist erkennen, menige kritiek op het oud- en nieuw-modernisme kunnen we van hem overnemen.

Zoo'n man mag men bij zijn studie niet passeeren.



HEEFT PAULUS TE EFEZE GEVANGEN GEZETEN?

door

W. TOM te Hilversum.

II.

In het vorige artikel heb ik aangetoond dat er èn in de brieven van Paulus èn in de traditie meerdere gegevens zijn die heenwijzen naar een Paulinische gevangenschap te Efeze, terwijl uit meerdere plaatsen bleek dat ook Paulus' leven daarbij in gevaar is geweest. Op grond van de combinatie der verschillende gegevens meen ik te mogen aannemen dat Paulus na het oproer van Demitrius in Efeze is gevangen genomen en ter dood is veroordeeld, d.w.z. veroordeeld is tot het vechten tegen de wilde beesten, maar door een beroep op zijn Romeinsch burgerrecht hiervan is vrijgesteld, en, nadat zijn zaak onderzocht was, van alle rechtsvervolging is ontslagen.

Thans moet ik nog nagaan of deze situatie is overeen te brengen met wat Lucas ons omtrent Paulus' arbeid te Efeze mededeelt en de oorzaken opsporen waarom Lucas over dit heele gebeuren het stilzwijgen bewaart.

Ten slotte wil ik nog afzonderlijk letten op de gegevens die de brief aan de Philippensen ons over het persoonlijk leven van Paulus aan de hand doet, wijl ik meen daarin een zeer sterke bevestiging te vinden van de wijze waarop ik mij het verloop der zaken voorstel, terwijl de verklaring dezer plaatsen bij een plaatsing van den brief aan de Philippensen in Rome m.i. op zeer groote moeilijkheden stuit.

Bezien we nu de gegevens van Hand. over den arbeid van Paulus te Efeze. Op den terugtocht van de tweede Zendingsreis is Paulus slechts korten tijd te Efeze geweest, Hand.

18 : 19—21, en op den terugtocht van de derde reis is Paulus Efeze voorbij gevaren, Hand. 20 : 15—17. Wanneer we dus een gevangenschap van Paulus te Efeze aannemen, zal deze moeten vallen tijdens het tweejarig verblijf van Paulus te Efeze, beschreven in Hand. 19, toen hij eigenlijk de derde reis nog voor den boeg had.

Nu sta voorop dat de Hand. ons niet alles uit het leven van Paulus mededeelen, o.a. niet het schrijven van de brieven en de wonderen door Paulus in Corinthe verricht (zie II Cor. 12 : 12). Ook van de ziekte van Paulus en de handoplegging van Timotheus, die we misschien hebben te plaatsen in den loop der gebeurtenissen van Hand. 20 : 17 v., wordt geen melding gemaakt.

Verder wijs ik er op dat bij de door mij voorgestelde situatie heel begrijpelijk is waarom Lucas van die gevangenschap in Efeze zwijgt.

Immers Lucas legt er zich op toe stereotype predikingen van Paulus mede te deelen (o.a. Hand. 13), en waar nu het geval te Efeze zooveel overeenkomst vertoonde met de 3 hoofdstukken vroeger beschreven gebeurtenissen te Philippi, oordeelt Lucas het onnoodig hierover in den breede uit te weiden, maar vermeldt hij aanstonds het resultaat, waartoe de gevangenschap van Paulus leidde, n.l. dat Paulus nog meer gelegenheid kreeg het Evangelie te verkondigen, wijl nu ook een kring, die voorheen voor hem gesloten was, hem werd geopend. Bovendien hebben de medestanders van Paulus, o.a. Gajus en Aristarchus, Hand. 19 : 29, die door het optreden van Demetrius bevreesd waren geworden, weder nieuwen moed gekregen door de wending, die er in de gebeurtenissen kwam na het beroep van Paulus op zijn Romeinsch burgerrecht, waardoor ook zij, als vrienden van Paulus, meer in aanzien kwamen in de stad, en weer onbevreesd durfden prediken. Dit alles vat Lucas samen in één kort woord, in Hand. 19 : 20.

Behoeft dus het niet vermelden van de gevangenschap van Paulus door Lucas in Hand. 19 ons niet te verwonderen,

laten we dan nu nagaan of het aannemen van zulk een gevangenschap in strijd is met wat Lucas ons wel mededeelt. Ik meen van niet.

In de eerste 20 verzen van Hand. 19 heeft Lucas geteekend de uitbreiding van het Evangelie te Efeze, en in vs. 20 is hij daarmede klaar. Hij is niet van plan nog meer daarover mede te deelen. Dat blijkt duidelijk daaruit dat hij in vs. 21 er toe overgaat de reisplannen van Paulus mede te deelen, en bovendien blijkt het uit het gebruik van ἐπληρωθη. De geschiedenis te Efeze beschouwt Lucas dus als àf. Echter, de reisplannen en de reis van Paulus wil Lucas ons nauwkeurig mededeelen, omdat daarin voor ons uitkomt de loop van het Evangelie. Daarom vermeldt hij in vs. 22 het wegzenden van Timotheus en Erastus en het feit dat Paulus dan zelf nog een tijd in Azië blijft.

Ik meen in tegenstelling met Zahn, a.l., dat εἰς την 'Ασιαν hier staat in tegenstelling met εἰς Μακεδονιαν, en dus eenvoudig wil zeggen dat Paulus nog een tijd lang te Efeze bleef. Immers het was niet het plan van Paulus in Azië, de Romeinsche provincie Azië, te gaan reizen, maar hij wilde door Macedonie en Achaje naar Jeruzalem gaan, vs. 21, en ook blijkt Hand. 20 : 1 dat Paulus *uit Efeze* naar Macedonie vertrekt, want de Θορυβος had toch zeer duidelijk in Efeze zelf plaats. Het lijkt me dus niet waarschijnlijk aan te nemen dat Paulus van uit Efeze in Azië gereisd heeft, te meer wijl uit Col. 1 : 7 mag worden afgeleid dat Paulus zelf niet te Colosse gepredikt had, een plaats waar Paulus in geval van een reis in Azië stellig zou zijn geweest.

Nu meen ik dat het ἐπεσχεν χρονον in vs. 22 ziet op den tijd dien Paulus als gevangene in het praetorium te Efeze heeft doorgebracht. Dan is ook begrijpelijk waarom Paulus niet met Timotheus en Erastus medereist. Echter, nadat Lucas de geschiedenis te Efeze had beëindigd, is het vreemd dat hij vermeldt dat Paulus er nog een tijd bleef. Indien hij zonder meer gezegd had dat Paulus nog een tijd te Efeze bleef omdat hij gevangen was, zouden zijn lezers dit, na

vs. 20, nog minder hebben begrepen. Daarom, hoewel Lucas reeds de vermelding van de gebeurtenissen te Efeze had ten einde gebracht, ziet hij zich genoodzaakt, ten einde het ἐπεσχεν χρονον te verklaren, er nog het een en ander van mede te deelen. Vers 23—40 geven van die woorden de verklaring, terwijl Hand. 20 : 1 dan weer voortzetting is van Hand. 19 : 21, 22, de reisplannen en de reis van Paulus. Hiermede komt overeen wat Zahn a.l. zegt, dat ἐπεσχεν χρονον te kennen geeft „eine gewisse, *der Erwartung nicht entsprechende* Dauer".

In deze opvatting word ik versterkt door mijn meening dat κατα τον καιρον ἐκεινον in vs. 23 zeer beslist niet ziet op den χρονον van vs. 22. Hiervoor zie ik verschillende gronden.

In de eerste plaats gebruikt Lucas hier κατα, wat een vage tijdsbepaling te kennen geeft, Robertson-Grosheide § 188. Verder hebben καιρος en χρονος in het Nieuwe Testament dezelfde beteekenis, maar om goed te laten uitkomen, dat Lucas in vs 23 niet het oog heeft op den χρονον van vs 22, gebruikt hij opzettelijk het andere woord καιρος en om dit nog nader te accentueeren voegt hij er aan toe ἐκεινον, wat in het verhaal ziet op hetgeen vroeger is besproken, soms nadat er iets anders tusschen kwam, Robertson-Grosheide § 210. Lucas doelt er dus mede op de in 19 : 8 genoemde periode van 2 jaren. Ook Zahn a.l. zegt, dat κατα καιρον ἐκεινον geen „bestimmte Vorstellung von dem zeitlichen Verhältnis zu der zuletzt erwähnten Sendung des Timotheus und des Erastus" geeft.

Ook gebruikt Lucas niet de præpositie μετα, waarmede hij te kennen zou geven, dat het oproer eerst ontstond nà het wegzenden van Timotheüs en Erastus. Juist omdat Lucas zich hier niet houdt aan de chronologische orde der gebeurtenissen, legt hij geen tijdsverband met het onmiddellijk voorafgaande, maar stelt hij het oproer heel vaag „in die periode".

Ware het de bedoeling van Lucas geweest te kennen te geven, dat de ταραχος ontstond in den χρονον, dien Paulus

in Efeze bleef, dan zou hij wel een duidelijker uitdrukking hebben gebezigd, als ἐν αὐτῳ τῳ καιρῳ Lucas 13 :1, of ἐν τῳ καιρῳ τουτῳ, 18 : 30, of ἐν τῳ χρονῳ τουτῳ Hand. 1 : 6. Nu is het, alsof Lucas opzettelijk die gedachte wil afsnijden door het vage tijdsverband van κατα en de bijvoeging van ἐκεινον. De tijd, dien Paulus in Efeze bleef, vs 22, was dus een gevolg van de reeds eerder, in de periode van zijn werkzaamheid te Efeze ontstane ταραχος. Vs 23a zou ik aldus willen vertalen: „Er was n.l. in die periode ontstaan, enz." Ἐγενετο δε hoewel een verklaring gevende van het onmiddellijk voorafgaande ἐπεσχεν χρονον, geeft een voortzetting van het in vs 20 beeindigde verhaal over Efeze, waarmede het een tegenstelling vormt, vandaar δε.

Daar het de bedoeling van Lucas niet was in bijzonderheden te verhalen, wat Paulus in Efeze is overkomen, meent hij aan het slot van hoofdstuk 19, als hij een levendige beschrijving heeft gegeven van de aanleiding tot en het eerste ontstaan van den θορυβος, dat hij genoeg heeft medegedeeld om althans te verklaren, waarom Paulus nog een tijd in Efeze bleef. Daarom vat hij in Hand. 20 : 1 alles samen en zegt: μετα δε το παυσασθαι τον θορυβον vertrok Paulus. Dat die Θορυβος meer omvat dan het in hoofdstuk 19 beschreven straatoproer, blijkt daaruit, dat reeds hoofdstuk 19 : 40 het einde van den oploop van Demetrius c.s. mededeelt, terwijl dan toch hoofdstuk 20 : 1 nog weer op deze wijze begint met μετα δε το παυσασθαι. Wanneer hoofdstuk 20 : 1 ook zag op het einde van den oploop, in hoofdstuk 19 beschreven, zou het een herhaling zijn van hoofdstuk 19 : 40 en geen zin hebben, wanneer het echter ziet op het einde van den geheelen door Demetrius c.s. verwekten ταραχος en de gevangenschap van Paulus, die daar het gevolg van was, is 20 : 1a, ook na 19 : 40, heel goed te begrijpen.

Verder zien we, dat de oploop van dien éénen dag in hoofdstuk 19 : 40 ἐκκλησια wordt genoemd, terwijl 20 : 1 spreekt van θορυβος. Ook dat wijst er op, dat toen Paulus

vertrok, meer was gepasseerd dan die ἐκκλησια, dus dat Lucas ons niet alles mededeelt.

Ten slotte wil ik nog even letten op Hand. 20 : 1a afzonderlijk. Er staat niet: μετα δε ταυτα, ook niet: μετα δε τον θορυβον, maar: μετα δε το παυσασθαι τον θορυβον. Wanneer we uitgaan van de eigenlijke beteekenis van παυομαι, ophouden met iets waaraan men bezig is, dan volgt uit deze woorden, dat de θορυβος om zoo te zeggen „bezig geweest is", d.w.z. een niet al te gering tijdsverloop heeft gehad, wat heel goed overeenkomt met het aannemen van een gevangenschap van Paulus te Efeze.

Hand. 20 : 1a vat dus de woorden van hoofdstuk 19 : 22 weer op en wil dus zeggen: nadat die tijd, dien Paulus tengevolge van dat oproer nog als gevangene in Efeze had moeten doorbrengen, voorbij was en daarmede de geheele θορυβος tot het verleden behoorde, vertrok Paulus naar Macedonië.

Terloops wijs ik er hier op, dat de in Hand. 19 : 22 vermelde reis van Timotheüs en Erastus m. i. dezelfde is als beschreven in I Corinthe 16 : 10 en Philippensen 2 : 19.

* * *

Letten we nu op den brief aan de Philippenzen.

Vooraf zij opgemerkt, dat die brief in taal, stijl en gedachtengang meer overeenkomst vertoont met de brieven aan de Romeinen en Corinthe dan met die naar Efeze en Colosse, zie Feine a. w. blz. 150, 151.

Wel is dit een subjectief argument en mogen we dit niet gebruiken om de echtheid van een brief te bestrijden, maar er kan geen bezwaar tegen zijn, dit te gebruiken als argument om den brief een andere plaats te geven in de chronologische orde der brieven, al zou dit feit op zichzelf alleen ons daartoe geen recht geven.

Ook zij opgemerkt, dat de bestrijding der Judaïstische dwaalleeraars, *hoofdstuk 3*, beter te verstaan is in den tijd van Paulus' zendingsreizen dan zoo vele jaren later aan het

einde van zijn gevangenschap te Rome, als het Christendom zich steeds meer heeft losgemaakt van het Jodendom.

Op grond van het vermelden der ἐπισκοποι και διακονοι in hoofdstuk 1 : 1 kan men geen bezwaar maken den brief reeds zoo vroeg te plaatsen. Immers heel kort na het vertrek van Paulus uit Thessalonica zijn in die gemeente reeds προισταμενοι, I Thessalonicensen 5 : 12, en ook Romeinen 16 : 1 is sprake van een διακονος. Bovendien heeft Paulus na zijn verblijf te Philippi, 1½ jaar gewerkt in Corinthe, Hand. 18 : 11, en ook langen tijd, bijna 2 jaar, in Efeze; dus was er tijd genoeg geweest om in Philippi geordende gemeentetoestanden te doen ontstaan.

In hoofdstuk 1 : 7 spreekt Paulus van een ἀπολογια en βεβαιωσις van het Evangelie. Bij deze termen aan beeldspraak te denken gaat moeilijk in verband met de onmiddellijk hiervoor door Paulus genoemde δεσμοι. Maar wanneer we aan de letterlijke beteekenis moeten vasthouden, gaat het moeilijk een ἀπολογια en βεβαιωσις in Rome aan te nemen. Immers, Paulus had zich te Caesarea reeds verantwoord voor Felix en Festus en zich toen op den keizer beroepen. Te Rome had dus een verdediging en juridische uiteenzetting van het Evangelie voor een ander dan voor den keizer zelf geen zin, en wanneer Paulus voor Nero zelf getuigenis van het Evangelie had afgelegd, zou Lucas daarvan stellig niet hebben gezwegen.

In hfdst. 1 : 12 schrijft Paulus, dat wat hem overkomen is, μαλλον εἰς προκοπην van het Evangelie is gekomen. In Rome kunnen we ons wel voorstellen, dat hij schrijft εἰς προκοπην, want Paulus had in Rome nog de gelegenheid tot prediken en te ontvangen allen, die tot hem kwamen. Maar μαλλον past moeilijk in Rome.

Immers, wanneer Paulus in Rome vrij man was geweest, had hij veel meer gelegenheid tot prediken gehad. Maar in Efeze bij de door mij veronderstelde situatie past μαλλον εἰς προκοπην heel goed. Immers, Paulus had al langen tijd met veel zegen te Efeze gearbeid, maar nu door zijn gevangen-

schap zijn ook andere kringen voor hem ontsloten. Dit zegt Paulus in hoofdstuk 1 : 13. De omschrijving : τους δεσμους μου .... ἐν ὁλῳ τῳ πραιτωριῳ, en niet : aan allen die in het prætorium zijn, schijnt er m. i. uitdrukkelijk op te wijzen, dat Paulus zelf ook in het prætorium is. En zou men Hand. 28 : 16 καθ' ἑαυτὸν misschien nog zoo kunnen verklaren, dat Paulus in het prætorium e. v. in een complex van gebouwen, die gezamenlijk den naam πραιτωριον dragen, op zichzelf woonde, het ἐν ἰδιῳ μισθωματι, Hand. 28 : 30, meen ik dat daarmede in beslisten strijd is. In een prætorium hùùrt men geen woning of verblijfplaats.

Bovendien, er waren te Rome 9000 prætorianen. Stel, dat de bewakende soldaat iederen dag door een ander werd vervangen, dan zou Paulus in 2 jaren tijds hoogstens met 750 prætorianen in aanraking zijn gekomen. En een prediken van het Evangelie tot al de prætorianen gezamenlijk zou voor de verbreiding van het Evangelie zulk een belangrijk feit zijn geweest, dat moeilijk is aan te nemen, dat Lucas, die juist in Handelingen den loop van het Evangelie ons teekent, daarover zou hebben gezwegen.

En dat men op grond van πραιτωριον geen bezwaar kan maken een andere zendplaats voor den brief aan te nemen als Rome, blijkt uit wat Appel a.w. blz. 55 zegt: „το πραιτωριον ist für eine Ortlichkeit in Rom überhaupt nicht nachweisbar, weder für die Prätorianerkaserne, noch für den Kaiserpalast. Es bezeichnet vielmehr eine kaiserliche Villa *auszerhalb* Roms sowie den Palast römischer Vasallenfürsten oder Statthalter. In Ephesus aber residierte ein Prokonsul, vgl. Zahn Einl. I 3 1906 391 A2". En deze omschrijving, die hij geeft van πραιτωριον, wordt gesteund door het gebruik van het woord in Mattheüs 27 : 27, Johannes 18 : 28, 33 ; 19 : 9 ; Hand. 23 : 35 ; vgl. Feine a.w. bl. 153.

Verder spreekt Paulus in hoofdstuk 1 : 12 van τοις λοιποις πασιν. Zoo moeilijk het is deze woorden te verklaren, wanneer Paulus dit in Rome schrijft, zoo goed komen ze overeen met de situatie in Efeze. Daar was reeds veel gepredikt door

Paulus, maar eerst door zijn gevangenschap krijgt hij gelegenheid ook voor de soldaten en overheden te prediken, zoodat er nu in Efeze geen groepen van personen meer zijn, wien het Evangelie niet is verkondigd. τοις λοιποις πασιν is nu het Evangelie bekend geworden. Omdat men Paulus eerst veroordeeld had tot het vechten tegen de beesten, laat men hem, dien men beschouwde als een „hals-misdadiger", na zijn beroep op zijn Romeinsch burgerrecht, niet aanstonds los, maar er heeft een nauwkeurig onderzoek plaats, hoofdstuk 1 : 7, en in dien tijd heeft Paulus gelegenheid in het prætorium te prediken, 1 : 13.

Wanneer Paulus schrijft, hoofdstuk 1 : 14, dat de broeders door zijn banden ἀφοβως het woord durven spreken, dan moet dit wel zien op hun houding tegenover de buitenwereld. Vrees had zich dus van de broeders meester gemaakt en die vrees is nu door de omstandigheden, waarin Paulus verkeert, weggenomen. Te Rome is echter moeilijk aan te nemen dat de verhouding tot de buitenstanders door de komst van Paulus is veranderd, en te meer is het vreemd, dat Paulus pas in den laatste zijner brieven uit Rome daarover schrijft. In Efeze echter past dit uitnemend. Ieder had gehoord, waarom het Θηριομαχειν niet doorging, omdat Paulus een Romeinsch burger was, en van zelf kwamen daardoor de metgezellen van Paulus in de stad meer in aanzien. Waren zij korten tijd door het optreden van Demetrius c.s. bevreesd geworden, nu is alle vrees geweken, want ieder kent hen nu als „de vrienden van Paulus, den Romeinschen burger".

In hoofdstuk 1 : 17 spreekt Paulus wederom van ἀπολογια του εὐαγγελιου. Feine a. w. blz. 152 wijst er op, dat de beschuldigingen en verdedigingen van Paulus in Hand. 21 : 28, 25 : 7v., en 28 : 17 v. blijkbaar over iets geheel anders handelen, maar dat het hier in den brief aan de Philippensen gaat om moeilijkheden, rechtstreeks voortgekomen uit de prediking van het Evangelie. Ook dat past beter in Efeze.

In hoofdstuk 1 : 20 en 2 : 17 spreekt Paulus over de mogelijkheid van zijn dood; in Rome bestond hiervoor in het

minst geen aanleiding, in Efeze kunnen we ons dat goed indenken.

Hoofdstuk *1 : 21—24*. Deze heele passage past beter in de door mij veronderstelde situatie te Efeze dan te Rome. Uit αἱρησομαι, *22b*, blijkt, dat Paulus zelf te beslissen had, wat overeenkomt met het al of niet bekend maken van zijn Romeinsch burgerrecht, en uit 23*a* blijkt, dat voor Paulus ook de mogelijkheid openstond van het ἀναλυσαι και συν Χριστῳ εἶναι. De overweging van vs 24 heeft echter den doorslag gegeven, Paulus heeft zijn Romeinsch burgerrecht bekend gemaakt en daarmede zijn leven gered.

Voor de dubbele en plechtige verzekering μενω και παραμενω in hoofdstuk *1 : 25* was in Rome geen aanleiding, vooral niet aan het einde van zijn gevangenschap. In Efeze echter, nadat hij reeds veroordeeld was geweest tot Θηριομαχειν, bestond voor deze verzekering alle reden.

In hoofdstuk *1 : 30* herinnert Paulus aan zijn lijden in Philippi en zegt van zijn tegenwoordig lijden, dat zij νῦν daarvan hooren. Dat kan hij moeilijk geschreven hebben in Rome, vooral niet aan het einde van zijn gevangenschap daar, want dan heeft hij reeds 2 jaren in Caesarea en bijna 2 jaren in Rome van gevangenschap achter den rug. Deze bezwaren gelden niet tegen de gevangenschap te Efeze.

Over hoofdstuk *2 : 17* heb ik boven reeds gesproken.

In hoofdstuk *2 : 19* is Paulus van plan Timotheüs te zenden. Dit komt overeen met Hand. 19 : 22 en I Corinthe 16 : 10 Bovendien heeft Paulus hoofdstuk *2 : 25* Epaphroditus gezonden, waarschijnlijk als overbrenger van den brief (briefaorist) en ook is hij van plan zelf te komen, *2 : 24*. Nu is het wel vreemd, dat die drie personen allen afzonderlijk de lange reis zouden maken van Rome naar Philippi, vooral wanneer ze, wat de kortste reis was, over land gingen langs de Via Egnatia. Daar liepen ze gevaar in handen van roovers te vallen ; dus zouden we verwachten, dat ze met elkander zouden reizen. Voor Efeze vervallen deze bezwaren.

Bovendien was eerst het bericht van de ziekte van Epa-

phroditus overgebracht naar Philippi en daarna had Paulus weder bericht ontvangen uit Philippi, dat men verlangend was te weten hoe het met Epaphroditus ging. Nu heeft Appel, a. w. blz. 53, berekend, dat de reis van Rome naar Philippi langs de Via Egnatia ± 40 dagen duurde, maar hij voegt er bij, dat men van die route om de daaraan verbonden bezwaren, wel niet dan in het uiterste geval van nood zal hebben gebruik gemaakt. Voor de zeereis Rome—Philippi berekent hij ± 55 dagen. Zelfs wanneer we aannemen, dat reeds 10 dagen nadat het bericht van Epaphroditus' ziekte Philippi bereikte, iemand uit Philippi op reis ging naar Rome en aan Paulus de ongerustheid der Philippensen mededeelde, dan nog zou hij aankomen 120 dagen na afzending van het eerste bericht van de ziekte en het is nauwelijks aan te nemen, dat in die vier maanden niet reeds eerder een bericht naar Philippi was gezonden om te melden dat Epaphroditus hersteld was.

Dat we Epaphroditus in Efeze aantreffen, kan ons niet bevreemden. Daar heeft hij de prediking van Paulus gehoord en toen waarschijnlijk de gemeente te Colosse gesticht: Col. 1 : 7. Maar wel valt het op, dat Paulus van uit Rome aan de gemeente te Colosse niets schrijft over de ziekte van Epaphroditus, niettegenstaande hij daar zoo bekend was. Is echter de brief aan Philippi uit Efeze verzonden, dan is dit niet vreemd meer.

In hoofdstuk *2 : 24* schrijft Paulus: *ταχεως ἐλευσομαι.* Zeer zeker is Paulus tusschen de beide gevangenschappen te Rome ook in het oosten van het rijk geweest — de sporen daarvan vinden we duidelijk in I Timotheüs en Titus en ook nog in II Timotheüs — maar op grond van het getuigenis van Clemens Romanus ad Corinthios I, 5, 7, en van den canon Muratorianus, regel 38, 39 : ab urbe ad Spania proficiscentis, cf Appel, a. w. blz. 76, schijnen we wel te mogen aannemen, dat Paulus na de vrijlating uit zijn eerste gevangenschap te Rome, eerst naar Spanje is gereisd en pas daarna naar het Oosten. Deze meening wordt versterkt door II Timotheüs

1 : 15, wat er op schijnt te wijzen, dat de tweede maal aan de vrijheid van Paulus een eind kwam toen hij in Azië was, en door II Timotheüs 4 : 13, 20, waar blijkt dat Paulus uit het Oosten des rijks naar Rome gekomen is, waar hij nu gevangen is.

Maar dan is ook moeilijk aan te nemen, dat Paulus uit Rome naar Philippi schrijft: ταχεως ἐλευσομαι, als hij van plan is eerst naar Spanje te gaan, en ook is het dan vreemd, dat hij naar de gemeente te Philippi, met wie hij steeds in de meest hartelijke verstandhouding stond, (zie hoofdstuk 4 : 15 v.) niets schrijft van zijn plannen,ja, zijn plannen voor hen verbergt, waarover hij zelfs schrijft aan de gemeente te Rome, hoofdstuk 15 : 24, hoewel hij daar persoonlijk niet bekend was.

Vanuit Efeze is hij echter werkelijk ταχεως naar Philippi vertrokken, aanstonds na zijn vrijlating. Hand. 20 : 1, 6.

Ook schrijft Paulus hier in Philippensen 2 : 24: πεποιθα, terwijl hij in Philemon : 22 schrijft ἐλπιζω De gemoedsgesteldheid van Paulus bij het schrijven aan de Philippensen is dus een andere dan bij de andere gevangenschapsbrieven, die gelijktijdig uit Rome verzonden zijn, en in die twee jaren te Rome is niets gebeurd, wat die verandering kon teweeg brengen. In Efeze echter kon Paulus schrijven πεποιθα, want daar wist hij na zijn beroep op zijn burgerrecht wel, dat het op zijn vrijlating zou uitloopen.

Ten slotte moet ik nog spreken over hoofdstuk *4 : 22:* οἱ ἐκ της καισαρος οἰκιας. Dit kan zijn: leden van de keizerlijke familie, maar ook vrijgelatenen of slaven van de keizerlijke hofhuishouding, zie Feine a.w. blz. 152, die als bewijs voor deze beteekenis tal van plaatsen uit schrijvers der oudheid aanvoert en tevens vermeldt, dat de keizers sedert Augustus in Klein-Azië belangrijk grondbezit hebben gehad. Ook heeft men in grafschriften in een inscriptie de vermelding gevonden van meerdere collegia libertorum et

servorum domini nostri Augusti te Efeze, zie Feine a.w. blz. 152, 153. Appel a.w. blz. 55.

* * *

Het resultaat van dit onderzoek is dus, dat er meerdere gegevens zijn die pleiten voor een gevangenschap van Paulus te Efeze, dat zulk een gevangenschap niet in strijd is met de berichten van Hand. 19, maar eerder als een verklarende toevoeging daarvan kunnen worden beschouwd.

Verder is gebleken, dat verschillende plaatsen uit de brieven van Paulus bij de door mij aanvaarde situatie beter zijn te verklaren en dat de brief aan de Philippensen heel wat gegevens bevat, die moeilijkheden opleveren, wanneer de brief te Rome geschreven is, maar die goed zijn te verklaren, wanneer men aanneemt, dat de brief uit een gevangenschap te Efeze is verzonden.

* * *

Tenslotte nog iets over I Corinthe.

Hoofdstuk 15 : 32 is natuurlijk geschreven na zijn veroordeeling en het beroep op zijn burgerrecht. Ook hoofdstuk 15 : 30, 31 passen geheel in die situatie. Nu Paulus zoo dicht nabij den dood was geweest, had hij alle reden te schrijven: κινδυνευομεν πασαν ὥραν en καθ’ ἡμεραν ἀποθνησκω. Dat Paulus niet spreekt van zijn banden, is daaruit te verklaren, dat hij, schrijvende kort na zijn beroep op zijn Romeinsch burgerrecht, eigenlijk de zaak reeds als afgedaan beschouwt. Voor zijn bewustzijn voelt hij zich reeds vrij, en nu beschouwt hij het gebeurde alleen als iets, wat aan de verkondiging van het Evangelie is ten goede gekomen, hoofdstuk 16 : 9a. Ook is mogelijk, dat de afgezanten der gemeente te Corinthe, Stefanus en Fortunatus en Achaïcus, I Corinthe 16 : 17, in Efeze alles hadden bijgewoond en medegemaakt, zoodat de gemeente te Corinthe van hen alles wel hooren zou, en Paulus er daarom geheel over zwijgt.

Misschien mogen we nog verder gaan en aannemen, dat Paulus reeds vóór het oproer den brief begonnen was, en toen van plan was den brief door Timotheüs naar Corinthe te laten brengen, I Corinthe 4 : 17 opgevat als briefaorist.

Daarna komt zijn gevangenschap tusschen beide en Paulus maakt den brief af, misschien wel te beginnen bij cap. 15. Hij weet niet of hij Timotheüs nog zal kunnen zenden, daarom spreekt hij daarover nu hypothetisch, hoofdstuk 16 : 10. Die zin is een eventualis, Robertson-Grosheide § 278, 282, daarom meen ik dat de opvatting van Zahn, Komment ad Hand. 19 : 22, onjuist is, die meent, dat Timotheüs reeds vóór het schrijven van den brief vertrokken was, hoofdstuk 4 : 17, maar eerst ná den brief in Corinthe zal aankomen, waarop Paulus dan doelt in hoofdstuk 16 : 10. Wanneer het de bedoeling van Paulus was geweest in hfdst. 16 : 10 de komst van Timotheüs niet hypothetisch voor te stellen, maar alleen een temporale gedachte uit te drukken, dan meen ik, dat Paulus niet ἐάν zou hebben gebruikt, maar een andere conjunctie zou hebben gekozen, zie Robertson-Grosheide § 299, 2°.

Ik meen daarom dat het juister is aan te nemen, dat het verschil tusschen hoofdstuk 4 : 17 en 16 : 10 te verklaren is uit een verandering van plan bij Paulus, welke verandering dan misschien haar grond vindt in een verandering van omstandigheden door de gevangenschap.

Wel vormt het betoog van cap. 15 een onmisbaar en integreerend deel van den brief, maar ook al heeft Paulus den brief achtereen geschreven (gedicteerd), dan nog zien we, dat Paulus slechts aan het einde handelt over de opstanding der dooden. Dat kan dus geen bezwaar zijn het schrijven van den brief te laten onderbreken door de boven beschreven gebeurtenissen, en dan vervalt het bevreemdende, dat Paulus geheel zwijgt van zijn banden en gevangenschap geheel.



KRONIEK.

Schoon schip. — Van briefschrijverijen. — Nogmaals kerkelijke statistiek. – „Moral-Unterricht". — Van boeken.

De laatste kroniek van een jaargang biedt steeds een mooie gelegenheid om zooiets als „schoon schip" te maken.

Het overkomt een kroniekschrijver wel eens een enkelen keer, dat hij een brief of een briefkaart krijgt over 't geen hij schreef. Soms komt het epistel rechtstreeks, soms komt het via onzen hoofdredacteur. Maar steeds komt het bij hem terecht, indien althans de post haar plicht doet.

Ook gedurende den nu afgeloopen jaargang was zulks het geval. En meer dan één opmerking ontving ik. 't Is steeds mooi zulk een schrijven te krijgen, inzooverre het bewijst, dat de menschen „je' lezen. Maar overigens is er ook wel eens een onaangename kant aan. Niet ieder is zoo kalm onder alle omstandigheden als „Majoor" Colijn indertijd was. Verleden week vernam ik uit een der beste bronnen daaromtrent een verhaal, uit den tijd, dat de heer Colijn, thans voor de tweede maal Z.Exc. Colijn, nog „Majoor" in Indië was. Toen hij „bij keuze" tot majoor was bevorderd, hadden eenige menschen de vriendelijkheid hem anonieme brieven te schrijven. Een daarvan was bizonder gemeen. Juist was de brief ontvangen, toen een vriend binnenkwam. En toen deze den brief had ingezien en boos vroeg : „maar man, wat zeg je daar nou toch van ?" toen luidde het lakonieke antwoord : „Och, dat zal denk ik wel geen vrind van me zijn". Een kroniekschrijver ontvangt ook wel eens brieven van menschen, die naar hij denkt, wel geen vrinden van hem zullen

zijn. Al moeten dergelijke briefschrijvers voorzichtig wezen. Het is zelfs mogelijk, dat ze zulk een mate van ontwikkeling in een of ander vak verraden in hun brief, — dat ze daarbij op een schrijfmachine schrijven, die zoo eigenaardige gebreken heeft, — dat het om de eerste reden al vrij gemakkelijk is den kring te vinden, uit welken de schrijver moet gezocht, en dat het door de tweede oorzaak spoedig gelukt hem met zekerheid aan te wijzen. En dan is het geheim van de anonimiteit geschonden. En dan weet de kroniekschrijver, wie het is, die geen vrind van hem is. Al denkt hij er dan ook niet aan het aan anderen te vertellen — hij heeft wel eens neiging het aan den schrijver te laten weten, dat zijn geheim heusch wel doorzichtig was. Sapienti sat.

Maar over dergelijke pracht-epistels willen we het nu niet hebben.

Van zeer bevoegde zijde ontving ik via onzen hoofdredacteur een schrijven. Het ging over 't geen ik in het Januari-nummer zeide over de geschiktheid van den predikant-in-doorsnee (o, Charivarius, lees!) om de statistiek onzer kerken te bewerken. De heer V a n K e r k h o f van Amsterdam, die voor eenige jaren (eind 1914—begin 1915) in „Christendom en Maatschappij" een artikelenreeks gaf over „kerkelijke statistiek", had de vriendelijkheid wel zijn aandacht aan de (in het „Handelsblad" door hem „overgenomen" gevonden) kroniek te willen wijden. De geachte schrijver oordeelde, dat ik de moeilijkheid van het werk te groot achtte.

Nu kunnen er twee oorzaken zijn voor het verschil tusschen den heer v. K. en mij. Die oorzaken kunnen samen, of elk zonder de ander voorkomen. Of hij acht het werk gemakkelijk. Of hij verwacht teveel van het wiskundig- en rekenkundig inzicht van de meeste onzer predikanten. Of beide.

Ik voor mij geloof, dat hij in 't algemeen de predikanten, wat betreft hun aanleg voor, of tenminste hun kennis van statistische kwesties, te hoog aanslaat. De heer v. K. is te goed met het „werk" bekend, dat hij niet zou weten, wat eraan vastzit.

Maar gaarne zal ik enkele voorbeelden geven, om de bedoeling van het toen gezegde te illustreeren.

Bij een goede statistiek behooren toch ook „grafische voorstellingen". Welke predikant weet nog hoe hij met functies van lijnen moet omspringen? Weet hij wel, wat we onder functies van lijnen verstaan? Negen-en-twintig van de dertig dominees hoorden er op 't gymnasium nooit over praten.

Dan: de heer van Kerkhof zegt zelf in zijn artikel het volgende b.v.:

„In het slothoofdstuk kunnen dan beeengebracht worden de statistische gegevens omtrent allerlei personen, handelingen of zaken, die, hoewel met het kerkelijke instituut in eenige relatie verkeerende, toch geen gequalificeerd kerkelijk karakter dragen en daarom in de kerkelijke statistiek in engeren zin niet op hun plaats zouden zijn. De grenzen liefst zoo ruim mogelijk nemende, zou men hier als veld van kerkelijk statistische waarneming in 't algemeen kunnen noemen: de velerlei arbeid, op welk doel ook gericht, van de leden der kerk...... Onder meer valt hier de aandacht het eerst op: lager, middelbaar en hooger onderwijs, Zondagscholen, jongelingsvereenigingen, allerlei niet diakonaal betoon van christelijke barmhartigheid, inwendige zending......"

Dit is dan één hoofdstuk der kerkelijke statistiek, het slothoofdstuk. Maar nu vraag ik, wanneer we aan deze wenschen voldoen, wenschen, die ook mij alleszins billijk voorkomen, zooals ik een vorig maal zeide, wanneer we aan deze wenschen willen voldoen, hoeveel predikanten zullen er gevonden worden, die er „een gat in zien" een statistiek, waarin deze gegevens juist zijn verwerkt, op te stellen? En als ze dan nog eens van een en ander een grafische voorstelling moeten maken ook?! En dat alles dan nog „onder meer". Maar reeds in dit gegeven zitten veranderlijke en onveranderlijke factoren, zitten lastige figuren. Dan nog iets. Wie, om maar een voorbeeld te noemen, (er zijn er vele!) — wie aan statistiek doet, moet een gemiddelde kunnen berekenen. Welnu dat is zoo'n toer niet. Maar hij moet toch ook een

gemidddelde variant kunnen vaststellen. Wie kent nog de mooie formule:

$$g.v. = \frac{(m-a) + (m-b) + (m-c) + \ldots\ldots\ldots (m-n)}{n.} ?$$

,n Kleinigheid, ja zeker, die men spoedig weer (of voor het eerst!) weet. Maar zoo zijn er zoovele dingen.

Zoodat ik vooralsnog blijf meenen, dat zonder voorafgaande speciaal-studie er wel geen predikant zal kunnen worden gevonden, die naar moderne methode een kerkelijke statistiek kan *opzetten* en bijhouden.

De heer v. K. vergeve me m'n onbescheidenheid, om met hem van meening te verschillen. Maar het komt me voor, dat hij de zaak wat al te eenvoudig vindt.

Intusschen hem onzen dank voor zijn belangstelling.

Een tweede briefschrijver vraagt, waarom ik in het artikel over de catechese niet handelde over de kwestie: *„Religionsunterricht oder Moralunterricht?"*

Ja, zie eens, zoo kan men wel alles vragen. En ik zou op dezen brief ook niet nader ingegaan zijn, wanneer „namens meerderen" alleen dit was gevraagd. Maar nu me „namens (die) meerderen" ook wordt gevraagd, wat literatuur aan te geven, waarin deze kwestie van onderscheiden kant wordt bezien, zal ik antwoorden. Wel merk ik op, dat ook dit slechts bij uitzondering kan. Een kroniekschrijver kan zijn stukje tijdschrift niet gebruiken om aan verschillende menschen inlichtingen te geven. Zelfs aan particuliere inlichtingvragers zij nu meteen even herinnerd, dat een dominee gewoonlijk iets meer heeft te doen dan correspondentie voeren. Ofschoon ze meestal welwillende menschen zijn. De dominees èn de vragers.

Doch ter zake: de literatuur over de vraag: „godsdienstonderwijs of zede-onderwijs?" De vrager en zijn „meerderen", uit welker naam hij vraagt, kunnen gerust zijn. Er is over de onderhavige kwestie heel wat literatuur. Laat ik eenige van de belangrijkste werken noemen. Allereerst zij

verwezen naar het groote tweedeelige werk van *M. E. Sadler*, „Moral instruction and training in schools of an international inquiry" (1908), *Cathrein* gaf in 1904 zijn „Religion und Moral", waarin ook de kwestie wordt besproken. Interessant zijn de bij Martinus Nijhof in Den Haag uitgegeven werken van *Mej. A. G. Dyserinck:* „Compte rendu du 2e Congres International d'éducation morale á la Haye"; en: „Memoires sur l'éducation morale" (1913 en 1912). Het standpunt van de uiterste flank der modernen leert men kennen uit een artikel in „Das Freie Wort" (18, 1 en 2): „Lebens- und Religionskunde als Ersatz des Religionsunterrichtes für Indifferentenkinder". In de „Sammlung pädagogischer Vorträge", (Jahrg. 9, Heft 8) schreef *A. Moulet* een overzichtelijk artikel over „Der Franz. Moralunterricht ohne konfessionelle Religionslehre". Goed instructief is ook het werkje van *Kiefl :* „Das christliche Sittlichkeitsideal und das freidenkerische Menschheits-erziehungsprogram." En van Roomsch standpunt is heel goed: *Dr. Fl. Lücke :* „Religionsunterricht oder Moralunterricht ?" (1921).

En voor Nederland zie m'n vrager maar eens eenige jaargangen van „Ons Godsdienstonderwijs", het orgaan van de commissie tot organisatie van het godsdienstonderwijs vanwege den Nederlandschen Protestantenbond, na. Misschien geeft de ten vorigen jare verschenen inleiding tot de godsdienstpsychologie van *J. C. Wijnands Francken :* „Wereldbeschouwing en godsdienstig bewustzijn" den vragers ook nog eenige nieuwe gezichtspunten. *„De Gereformeerde werken"* kent de schrijver wel, naar hij zegt. Mogen wij van hem daarvan eens een lijstje?

Ik kan niet nalaten te zeggen, dat ik bij het beantwoorden van deze vraag neiging had in den ietwat ironischen toon te vervallen. Misschien verstaat de vrager dat zelf wel, en begrijpen ook eenige lezers, voor wie een „half woord" voldoende is, dat ook.

Gezien het feit, dat *„Brinkmans alfabetische lijst"* dit jaar

een prachtig overzicht geeft van hetgeen er in Nederland verscheen aan boek en geschrift, en in die lijst ook een zakelijke indeeling wordt gegeven, zóó, dat de theologische werken onmiddellijk alle zijn te vinden, is een overzicht van verschenen theologisch werken, zooals we dat een paar jaar aan het eind van een jaargang van ons tijdschrift gaven, overbodig geworden.

Toch willen we op enkele uitgaven wijzen.

Allereerst lijkt ons de „*Literatuur-lijst*, uitgegeven vanwege de literatuur-commissie der Vereeniging tot bevordering van den invloed van het ethisch beginsel, inzonderheid in de Ned. Herv. Kerk", een werkje van beteekenis, dat ook wij als predikanten moeten bezitten. Het kost slechts vijftig cent, (uitg. Den Haag), en kan ons uitnemende diensten bewijzen; al was het alleen maar om tegen sommige onschuldig uitziende werkjes, waarmee onze catechisanten komen aanzetten, gewaarschuwd te zijn. Een mensch kan niet alle boekjes kennen. En zoo kon deze lijst soms wel eens een goed hulpmiddel zijn om iets „te vermoeden".

Bij ons catechetisch onderwijs, zooverre het met de zending in aanraking komt, kan ons goede diensten bewijzen het bij denzelfden uitgever, de „boekh. v. inw. en uitw. zending" verschenen werkje van den heer *A. J. C. van Seters*: „Hoe maken wij de zending aanschouwelijk voor het kind?" (47 pag., 50 cent.)

En tenslotte veroorloven we het ons te wijzen op een dissertatie van een medicus. Het zal wel niet dikwijls gebeuren, dat een medische dissertatie de aandacht trekken kan en trekken moet van ieder theoloog, die belang stelt in de normale en de abnormale psyche. In de lijn van *Kretschmer*, die met zijn: „Körperbau und Charakter" weer sterk de aandacht vestigde op het verband tusschen uiterlijk van den mensch en psychischen aanleg, beweegt zich het proefschrift van *Dr. L. van der Horst*, die 21 Febr. j.l. te Groningen promoveerde. Het heeft tot onderwerp: „*Constitutie-typen bij geesteszieken en gezonden*". Een onderwerp, dat ook voor dominees zeer

interessant is. Ook al moeten zij nimmer psychiaters worden. Maar al blijven wij zielverzorgers — de kwestie van de afwijkende gevallen heeft voor ons teveel belang, dan dat wij niet van een werk als dit zouden kennis nemen.

J. WATERINK.

Inhoud van den 24sten Jaargang.

ARTIKELEN.

RECENSIEN.